

# Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como "Intellectus Amoris."

---

Jon Sobrino,  
Centro de Reflexión Teológica,  
San Salvador, El Salvador.

La teología actual es consciente de la necesidad de mostrarse relevante para el mundo y por ello trata de determinar qué es la realidad de este mundo en el que se lleva a cabo el quehacer teológico.<sup>1</sup> Este congreso es una buena prueba de ello porque propone reflexionar sobre la teología desde tres realidades importantes, aunque no las únicas, que caracterizan el mundo de hoy: un mundo religiosamente plural, un mundo culturalmente diverso y un mundo sufriente.<sup>1</sup>

Caracterizar lo más adecuadamente posible la realidad del mundo actual es necesario para la relevancia de la teología, pues el mundo funge, así, como signo de los tiempos en su acepción pastoral. Pero lo es también para su identidad, si es que ese mundo es comprendido como signo de los tiempos en su acepción teológica, lugar de manifestación de la presencia y de la voluntad de Dios.<sup>2</sup>

Al caracterizar realidades de este mundo como signos de los tiempos se está ya diciendo que la preposición "en" que aparece en los títulos de los tres temas: teología *en* un mundo religiosamente plural, *en* un mundo culturalmente diverso y *en* un mundo sufriente, no funge sólo como un inocente recordatorio de que en algún lugar habrá que hacer la teología; es decir no funge sólo como un *ubi*, un lugar categorial, que dejara intocada su sustancia. Funge más bien como un *quid*, una realidad sustancial con la que la teología se confronta por necesidad y con la que tiene que confrontarse por responsabilidad hacia el mundo y hacia Dios. Ese confrontamiento con la realidad es el que dirige su reflexión, el que la hace releer sus fuentes y determinar sistemáticamente sus contenidos. Pero ese confrontamiento, además, según sea la realidad con la cual decide confrontarse y según sea el modo de confrontarse con esa realidad que se ha elegido como central, configura el mismo quehacer teológico y le otorga una finalidad específica.

Desde esta perspectiva queremos enfocar el tema que se nos ha propuesto tratar: *Teología en un mundo sufriente*. Para ello es necesario exponer la realidad de ese mundo sufriente, analizar en qué sentido es un hecho central para la teología y si, en definitiva, es el más central. Y, si es así, cómo ese mundo sufriente configura el quehacer teológico y la finalidad de la teología.

A nuestro juicio, la teología que con mayor radicalidad se confronta en la actualidad con el mundo sufriente es la teología de la liberación. Por ello vamos a presentar la teología de la liberación como la teología más adecuada en y para un mundo sufriente. En el primer apartado de este artículo expondremos la centralidad que tiene el mundo sufriente, "el hecho mayor," para la teología de la liberación; en los siguientes apartados mostraremos cómo, al tomar absolutamente en serio ese hecho mayor, se va configurando el mismo quehacer y la finalidad de la teología de la liberación, que se convierte —a diferencia de muchas otras teologías— en *intellectus amoris*, en lo cual, a nuestro juicio, consiste la mayor novedad que aporta a la teología.

## 1. El mundo sufriente como mundo de pobres y empobrecidos

### 1.1. La "irrupción de los pobres" como el hecho mayor para la teología

La teología de la liberación ha determinado desde sus orígenes que el hecho mayor, es decir, aquello en que mejor se expresa hoy la realidad es la irrupción de los pobres. Lo que ha tomado inculcablemente la palabra, como palabra de la realidad, son los pobres; y de una doble forma: con su sufrimiento y con su esperanza. Más adelante trataremos la esperanza de los pobres como realidad fundamental para la teología, ahora nos concentramos en su sufrimiento.

Lo que ha tomado la palabra es el sufrimiento originado por una pobreza masiva, cruel, injusta, estructural y duradera en el tercer mundo. Y de esa pobreza se dice, además, que ha irrumpido, es decir, que no se ha llegado a tener noticia de ella o a declararla el hecho mayor por pura reflexión o análisis, sino porque ella misma ha tomado la palabra en forma de un clamor inculcable "claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante," como dice Puebla (n. 89). El hecho mayor tiene, por lo tanto, un contenido objetivo, la pobreza; pero ese contenido, porque ha irrumpido, atañe hoy inevitablemente al sujeto y no le permite ser mero espectador. Para la teología de la liberación esto significa que confrontarse con la realidad es confrontarse con esa pobreza y que ese confrontamiento no es ya optativo, sino inevitable.

Esto es lo que está en el origen de la teología de la liberación y es lo que sigue estando presente en ella, lo cual es muy importante recordar. La irrupción de los pobres está en los comienzos de esta teología no sólo como origen, en el sentido cronológico, del cual pudiera desentenderse la teología una vez puesta en marcha por esa irrupción; sino que está presente como principio, como aquello

que sigue actuante en el proceso de la teología, dirigiendo su pensar y motivando su finalidad. Y si hacemos esta afirmación aparentemente sencilla ya en los comienzos de nuestra reflexión es por una doble razón importante.

La primera atañe a la misma noción de lo que es hacer teología según la teología de la liberación: elevar a concepto teológico la realidad histórica tal como se va manifestando en un proceso, y no sólo desarrollar conceptualmente las virtualidades de un hecho o un texto del pasado. En otras palabras, porque los pobres siguen irrumpiendo sigue siendo válido el principio que originó la teología de la liberación. Y la segunda razón es para salir al paso de un importante malentendido que suele expresarse de esta forma: la teología de la liberación ha podido tener su importancia, pero ha pasado ya su hora. Es decir, la teología de la liberación, habría tenido su *kairos* —o, dicho más banalmente, habría sido una moda—, y ya ha dado todo lo que tenía que dar de sí. Si importa analizar este juicio no es por intereses personales ni por que pueda implicar una legítima crítica a las limitaciones de la teología de la liberación,<sup>3</sup> sino por una razón más de fondo: o no acaba de entenderse que la teología de la liberación se basa en la irrupción de los pobres (lo cual, en último término, sólo mostraría la dificultad de comprender una nueva forma de hacer teología), o se piensa que la irrupción de los pobres no es ya un hecho mayor que exija una teología, con lo cual ciertas descualificaciones a la teología de la liberación lo que harían, en el fondo, es pretender encubrir —y mucho nos tememos que así sea— la realidad del tercer mundo sufriente, de modo que la teología no tuviera que confrontarse con él. Pero volvamos al hecho mayor.

## 1.2. Determinación y justificación del hecho mayor para la teología

Determinar el hecho mayor de nuestro mundo como la irrupción de los pobres es en definitiva, como veremos en el siguiente apartado, una opción humana y creyente; y es también una opción que funge como pre-comprensión para la teología. Pero el que sea opción no quiere decir que no sea sumamente razonable para la teología, y eso es lo que ahora hay que establecer.

Ante todo hay que recordar que toda teología se ha confrontado muy centralmente con el momento negativo de la existencia humana y de la historia de los seres humanos, como aparece ya en la Escritura. Esa negatividad es presentada en diversas formas: pecado y culpa, condenación eterna, muerte, enfermedad, esclavitud, sinsentido, pobreza, injusticia, etc. Y confrontarse con esa negatividad le es esencial a la teología, pues el mensaje positivo de la fe que pretende elaborar no se comprende si no es en relación a la negatividad. Bien que ese mensaje positivo —en lo que consiste formalmente su verdad y novedad— se formule como salvación, redención, liberación, buena noticia, reino de Dios, etc., le es esencial la determinación de qué salva Dios. En otras palabras, la formalidad salvífica del mensaje cristiano no acaece en un mundo neutro o simplemente limitado, sino en un mundo privado activamente de salvación y sometido a

algún tipo de esclavitud —el antirreino contrario al reino de Dios. Por ello, analizar la negatividad le es esencial a la teología, para que tenga sentido su mensaje positivo.

Eso ha ocurrido de hecho en la historia de la teología. Lo que ha variado es la determinación de cuál sea en un determinado momento la negatividad más central, aquella que mejor introduce, desde lo negativo, a la totalidad de la teología; y, así, esa negatividad central ha podido ser determinada como la muerte, el pecado y la culpa, el sinsentido, la condenación eterna, etc. De la misma forma, lo que hace la teología de la liberación es determinar cuál es hoy la negatividad fundamental, sin que eso signifique ignorar o minusvalorar otras negatividades, sino, por el contrario, esclarecerlas, presentarlas en su mutua relación, pero desde la negatividad fundamental. Esta es, como queda dicho, el sufrimiento masivo, cruel, injusto y duradero producido por la pobreza en el tercer mundo.<sup>4</sup> Y veamos ahora las razones que tiene para ello.

En primer lugar, la pobreza de los pueblos del tercer mundo es masiva en el mundo actual. El sufrimiento que genera ese tipo de pobreza y de negatividad es el más extendido cuantitativamente en el mundo. Y aunque la argumentación cuantitativa no suele ser muy frecuente en la teología, pues ésta suele preferir universalizar al ser humano —también en sus momentos de sufrimiento y de negatividad— desde la trascendentalidad de su esencia, hay que tomar muy en serio el dato cuantitativo: porque parece empíricamente más sensato aproximarse a la realidad de nuestro mundo desde lo que es mayoritario que desde lo que es minoritario o excepcional; porque las raíces transcendentales del sufrimiento de todo ser humano (limitación, carencia, concupiscencia) se historizan muy mayoritariamente a través de la pobreza, de modo que ésta representa en sí misma, por una parte, un sufrimiento masivo, pero configura también, y muchas veces agrava, otros sufrimientos provenientes de la condición humana limitada (indignidad, sinsentido, resignación, etc.); y porque esta pobreza, aun cuando masivamente se da en el tercer mundo, está relacionada causalmente con otros mundos, de modo que, aunque la pobreza se sufre en el tercer mundo, es una realidad de y para todo el mundo.

En segundo lugar, la pobreza de los pueblos del tercer mundo es tal que tiende a imponerse como hecho mayor por su realidad concreta ("el más devastador y humillante flagelo," Puebla 29; "un escándalo y una contradicción con el ser cristiano," n. 29). Y esa pobreza real, porque ha irrumpido de forma tan trágica, se convierte en referente obligado para la totalidad del ser humano sacudido por ella.

Pobreza en el tercer mundo significa, en efecto, cercanía a la muerte lenta producida por estructuras injustas y opresoras, y a la muerte violenta originada por la represión contra los pobres y por las guerras que se producen en países pobres, sustancialmente cuando éstos quieren liberarse justamente de su pobreza. Pobreza es, entonces, la negación formal y la privación del mínimo al que aspira la huma-

nidad y sobre lo que gira toda la historia: la vida.

Esta pobreza-muerte es lo que más divide y opone al mundo entre empobrecedores y empobrecidos, violentadores y violentados, verdugos y víctimas. Es, pues, la anulación formal de la fraternidad, lo que lleva a la deshumanización global del mundo.

Esta pobreza-muerte genera otros empobrecimientos de tipo cultural, psicológico, espiritual y agrava los sufrimientos provenientes de otras raíces estructurales: raza, cultura, sexo, religión. Todos estos sufrimientos tienden a coincidir, casi siempre, en los pueblos pobres del tercer mundo. Aunque pueda haber excepciones, los pueblos pobres, por serlo, son también los que están más sometidos al peligro de ser robados de su identidad, de ser oprimidos en su cultura y religiosidad; los pueblos pobres, por serlo, son los que con más facilidad son privados de y violentados en los derechos humanos que garantizan dignidad y libertad. La mujer, en cuanto pobre, es más fácil y cruelmente víctima del masculinismo.<sup>5</sup>

Esta pobreza-muerte, además, no es cosa pasajera ni del pasado; ni siquiera es cosa decreciente, sino que va en aumento. Así lo afirmó Puebla en 1979, once años después de Medellín; así lo acaba de confirmar Juan Pablo II, nueve años después de Puebla; y así lo pronostican para el futuro estudios económicos y sociológicos. Hoy hay más pobres que ayer y mañana habrá más pobres que hoy.

Esta pobreza-muerte, globalizante y en aumento, es lo que en sí misma se constituye en interpelación —"irrumpe"— para el ser humano. Es interpelación ética, pues la pobreza-muerte expresa en sí misma el mayor de los males morales, el pecado fundamental objetivo como aquello que da muerte, y desenmascara el pecado fundamental subjetivo, el egoísmo estructural o la estructuración de los egoísmos que la producen. Es interpelación a una *praxis*, pues clama objetivamente por su erradicación y exige la movilización de todas las fuerzas del espíritu humano para llevarla a cabo, para reorientar, transformar y revolucionar la realidad de este mundo en la dirección de la vida. Es interpelación al *sentido* de la vida, personal y colectivo; exige tomar postura ante la pregunta de si la historia tiene o no solución, de si es más sabia la esperanza o la resignación, de si la supremacía la tiene el amor o el egoísmo. Religiosamente plantea la pregunta por la verdadera divinidad y por lo último, por el Dios de la vida o los ídolos de muerte. Es la mediación actual de la eterna pregunta de la teodicea, es decir, si la historia no es sólo absurda, por la presencia de la pobreza-muerte, sino escandalosa, por afirmarse la existencia de un Dios; y pone de antemano las condiciones fundamentales para que pueda haber algún tipo de respuesta a esa pregunta última.

En tercer lugar, desde un punto de vista bíblico-abrahámico es sumamente razonable, y para la teología de la liberación evidente, determinar el hecho mayor como lo hemos hecho porque éste es esencial en la revelación de Dios y en la fe que responde y corresponde a esa revelación. Indudablemente, por la Escritura des-

filan toda suerte de negatividades, además del sufrimiento de los pobres, y de ahí que otras teologías hayan podido determinar como su hecho mayor otras negatividades (la culpa, la muerte, la condenación eterna, el sinsentido, etc.). Pero la negatividad que funge como hecho mayor en la teología de la liberación está también presente en la revelación, lo está de manera central en sus momentos fundantes, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, lo está de forma permanente y lo está de forma decisiva, pues de la respuesta que se da depende la salvación definitiva.

Hay que recordar, como algo esencial a la revelación, que en su momento fundante está el hecho de un pueblo oprimido y su clamor, y que en relación a esa realidad se manifiesta Dios como quien escucha ese clamor concreto y quiere liberar del sufrimiento que expresa ese clamor. En otras palabras, que Dios se manifiesta en relación a una concreta negatividad y para liberar de esa concreta negatividad.

Lo que hay que añadir y recalcar es que el sufrimiento de un pueblo oprimido no es sólo *ocasión* para la revelación de Dios, de modo que posteriormente Dios, para revelarse, pudiera haberse desentendido de la realidad de opresión en favor de otras realidades que mejor mediasen su propia realidad. Indudablemente, la revelación ha ido diciendo "más cosas" de Dios mismo y ha usado de otras mediaciones para ello; pero no se ha desdicho, por así decirlo, de su primera palabra ni la ha desvalorizado. Más bien, la relación de Dios con los pobres de este mundo aparece como una constante de su revelación. Esta se mantiene formalmente como respuesta a los clamores de los pobres; y, por ello, para conocer la revelación de Dios es necesario conocer la realidad de los pobres. Dicho en otra forma, la relación Dios-pobres no es sólo coyuntural y pasajera, en el Exodo, en los profetas o en Jesús, sino que es estructural. Existe una correlación transcendental entre revelación de Dios y clamor de los pobres; y, por ello, aunque la revelación de Dios no se reduzca a responder al clamor de los pobres, sin introducir esencialmente esa respuesta en la revelación, creemos que no se la comprende.

Determinar el sufrimiento de los pobres como hecho mayor es, por lo tanto, cosa sumamente razonable. Por su masividad, por su contenido y por su base escriturística, la teología de la liberación puede —y está convencida de que debe— basarse en la irrupción, hoy, de los pueblos oprimidos y crucificados. Nada de esto implica ignorar otras realidades y otras negatividades del mundo de hoy. Lo que sí implica es que, sin atender a ese hecho mayor, la teología se mutila cuantitativamente y degenera cualitativamente, tanto desde un punto de vista histórico-actual como bíblico-revelatorio. Y, positivamente, implica la posibilidad de organizar conceptualmente mejor el todo de la teología. Este es el presupuesto de la teología de la liberación. Si ello se logra, sólo puede verificarse *a posteriori*, analizando en concreto si y cómo la teología de la liberación integra adecuadamente otras realidades y otras negatividades, análisis que no vamos a realizar. Más bien nos vamos a concentrar en algo que nos parece más decisivo para la

teología en cuanto tal y para la comprensión de la teología de la liberación: cómo esta determinación del hecho mayor configura el quehacer teológico y su finalidad.

## 2. La determinación del hecho mayor como precomprensión y conversión de la teología

Ver la totalidad de la realidad desde los pobres sufrientes, como el hecho mayor, nos parece sumamente razonable en el mundo de hoy y más bien habría que extrañarse de que no fuese así y preguntarse por qué no todas las teologías lo ven así. Sin embargo, esta determinación del hecho mayor es en último término una opción. No hay nada fuera de la opción misma que pueda forzar a hacerla; y, de hecho, muchas teologías no hacen esa opción, sino que determinan de otra forma el hecho mayor. Ni siquiera cabe apelar a la revelación, pues con los mismos textos de la Escritura unas teologías han determinado el hecho mayor de una forma y otras de otra. Ocurre, más bien, que una vez realizada la opción se la redescubre dentro del círculo hermenéutico, en la Escritura.<sup>6</sup>

Hacer una opción previa al quehacer teológico le compete, consciente o inconscientemente, a toda teología, y ella es la que guía su lectura de los textos y su reflexión sistemática. Lo que queremos hacer ahora es mostrar en dos puntos el significado de la opción concreta de la teología de la liberación para el quehacer teológico: uno es considerar la opción como *precomprensión* de la teología, tarea normalmente reflexionada por muchas teologías, y otro es considerarla como *conversión* de la teología, tarea menos realizada y ni siquiera prevista muchas veces.

### 2.1. La opción como precomprensión

La opción por ver en los pobres sufrientes el hecho mayor funge como precomprensión para la teología, tanto para poder comprender los textos de la Escritura como para comprender el texto de la realidad de hoy. En lo primero la teología de la liberación no muestra una especial originalidad, pues la necesidad de alguna forma de precomprensión ha quedado establecida desde Bultmann, aunque cuál sea la precomprensión concreta adecuada es, a su vez, asunto de discusión y, en último término, de decisión. Para salvar la distancia histórica y cultural entre el presente y los textos del pasado se necesita una precomprensión existencial, sin la cual no puede comprenderse el *kerygma* pascual (Bultmann); para comprender los textos sobre el reino de Dios y la resurrección de Cristo se necesita una apertura confiada al futuro (Pannenberg) o una esperanza contra esperanza (Moltmann); para comprender cualquier texto como posiblemente revelatorio se necesita la actividad disponibilidad a ser oyente de la palabra (Rahner), etc. Este tipo de precomprensiones coinciden en la necesidad de analizar cómo deba ser el sujeto que lee los textos para poder entenderlos. Este debe ser en último término un sujeto abierto a dejarse dar por otro (por Dios) y esperanzado. Un sujeto cerrado o sin esperanza no podría comprender la revelación.

La teología de la liberación comparte en principio estas reflexiones antropológicas y las asume en buena medida. Pero añade otros elementos a lo que es la precomprensión. El primero de ellos es que el análisis de la antropología, necesario para comprender los textos, no debe reducirse a la dimensión de apertura y esperanza del sujeto, a la afirmación en último término de que el don y la gracia son posibles, sino que debe extenderse a su dimensión práxica. La disponibilidad a un hacer, a la opción en favor de los pobres —como veremos en el siguiente apartado— es esencial en la precomprensión (como lo afirman también las diversas variantes de la hermenéutica de la praxis). El segundo elemento es que la precomprensión es necesaria no sólo para comprender los textos (del pasado) de la revelación de Dios y su palabra a través de ellos, sino también para leer el texto de la realidad actual y la posible manifestación de Dios a través de ella. Es decir, no sólo el pasado exige —por la dificultad que ocasiona la distancia— una precomprensión, sino también el presente por su opacidad. El último elemento es que la precomprensión necesaria, tanto para abordar los textos del pasado como el de la realidad del presente, incluye primariamente el modo de "ver" la realidad desde una determinada óptica. Además de la apertura antropológica y de la praxis, existe una opción primigenia por ver la realidad con unos ojos o con otros. Hay que tomar una decisión, por lo tanto, no sólo a esperar y a actuar, sino a ver.

Precomprensión significa entonces para la teología de la liberación ver la realidad desde los pobres, disponibilidad a actuar sobre ella para cambiarla y relectura de los textos de la revelación desde ambas cosas. Con ello, se enuncian las dos funciones de toda precomprensión: retrotraer la teología a su creaturidad y capacitarla para comprender la revelación.

Precomprensión es, por definición, algo *creatural*, posibilidad y necesidad connatural al ser humano. Por ello la precomprensión de la que hace uso una teología debiera ser compartida por muchos seres humanos, pues si así no fuese no se trataría de una precomprensión, sino ya de un contenido teológico que, en cuanto tal, podría ser aceptado o rechazado, pero no necesariamente comprendido.

La pregunta que se impone es cuán *creatural* es la precomprensión de la teología de la liberación, pues de la respuesta se deducirá si se trata de una precomprensión históricamente real, adecuada para el momento actual, y la relevancia de esa teología. En nuestra opinión no se puede dudar, como hecho, de la capacidad de la teología de la liberación de ser entendida por muchos seres humanos. Esta teología ha sido entendida por otras teologías en otras partes del mundo, por teologías católicas y de otras confesiones, por teologías de otras religiones (ciertamente las abrahámicas, pero también las antiguas teologías de religiones asiáticas) e incluso por ideologías que prescinden de lo religioso. El hecho es históricamente notable, pues no ha ocurrido con otras teologías, y hay que averiguar por qué, porque de esa forma se establecerá cuán *creatural* es la precomprensión de la teología de la liberación. Las razones del potencial humano-ecuménico de la teología de la liberación no hay que buscarlas primariamente en



su producto terminado, que podrá ser más o menos aceptado o rechazado por otras teologías cristianas y de otras religiones o podrá ser metodológicamente ignorado por ideologías no religiosas. La razón de que la teología de la liberación pueda ser "entendida" por muchos está en su opción previa: en ver el mundo desde los pobres y en la opción por los pobres que desencadena esa visión. En su precomprensión está, por lo tanto, el potencial humano-ecuménico de la teología de la liberación, y si ese potencial es notable, entonces notable es la creaturidad de la precomprensión. Dicho en lenguaje sencillo, en las palabras de don Luciano Méndes de Almeida: "La teología de la liberación ha puesto el dedo en la llaga de la realidad."

Su precomprensión retrotrae a la teología de la liberación a su creaturidad; pero como toda precomprensión, la retrotrae en forma de alternativa en presencia de su contrario.<sup>7</sup> Que esto sea así, es cosa ya adquirida en la teología: la apertura existencial se hace contra la posibilidad de la cerrazón; la esperanza se hace contra la desesperanza, etc. Lo mismo ocurre en la precomprensión de la teología de la liberación: ver la realidad desde los pobres se hace contra la visión desde los poderosos; la opción de los pobres se hace contra la opción por los poderosos, etc. También, pues, en ese sentido, la precomprensión de la teología de la liberación la retrotrae a la creaturidad, pues a ésta, como tal, le compete optar, decidirse entre dos cosas. Y lo que esclarece la precomprensión de la teología de la liberación, mejor que la de otras teologías, es que en el mundo de hoy existe una división-oposición fundamental (o más fundamental que otras) entre quienes dan la vida por descontado y quienes no lo dan, entre los pobres y quienes no lo son. La precomprensión de la teología de la liberación es una opción a entroncarse en la humanidad actual de una determinada manera y en contra de otra: a ver la realidad desde los pobres y a actuar sobre ella en su favor. En breve, la precomprensión retrotrae a una determinada forma de ejercer la creaturidad. La opción de la teología de la liberación presupone, con apertura y esperanza, ciertamente, la decisión de entroncarse en la corriente sufriente de la humanidad, luchar contra ese sufrimiento y encontrar en ello su humanidad. Esta precomprensión es lo que hace a la teología de la liberación una teología, antes que nada, creatural.

La precomprensión pretende *capacitar para releer y comprender los textos* de la revelación, incluso para descubrir lo que ha estado encubierto y develar lo que ha estado oculto. Si se me permite la paradoja, para develar lo revelado. El hecho, de nuevo, nos parece innegable, pues desde la opción de la teología de la liberación se ha ido redescubriendo y revalorizando realidades centrales de la revelación de Dios, comenzando con el hecho mismo de la manifestación de su realidad, a lo que antes aludíamos. Para sustentar esta afirmación habría que recorrer todo el producto de la teología de la liberación y analizarlo con cuidado y sin triunfalismo. Pero aquí nos vamos a contentar con mostrar el descubrimiento y revalorización de dos dimensiones fundamentales de la revelación y de la fe, redescubiertas al aceptar la irrupción de los pobres, y por ser los pobres quienes han irrumpido. Los pobres, en efecto, son una realidad *concreta*, en diferencia y oposición a

otras, y por ello que Dios se haya revelado a los pobres introduce el *principio de parcialidad* en la revelación y en la teología. Los pobres fungen como *alteridad* radical para quienes no son, y de ahí surge el *principio de descenramiento*.

La teología de la liberación ha revalorizado, en contra de lo que ocurre en muchas teologías,<sup>8</sup> el *principio de parcialidad* en el tratamiento de los contenidos teológicos. Se habla, así, de un Dios de vida para los pobres, de Jesucristo liberador de los pobres, de una Iglesia de los pobres, etc. En cuanto teología, habla así porque lo ha redescubierto en la revelación, pero lo ha redescubierto desde su opción. Esa opción le permite comprender la correlación transcendental entre revelación de Dios y pobres de ese mundo y desde ahí, la relación de sus contenidos con los pobres. Comprende así la encarnación de Jesús de Nazaret no como pura hominización, sino como tomar carne en lo débil y oprimido de este mundo; comprende su misión como buena noticia en directo para los pobres de este mundo; su persecución y muerte como respuesta de los poderosos a su defensa de los pobres. Comprende incluso su resurrección en directo como respuesta de la justicia de Dios a las víctimas de este mundo y en contra de sus verdugos (y no, en un primer momento, como la mostración de la omnipotencia de Dios para generar una esperanza universal de vida ultraterrena). En esta comprensión de los textos, la teología de la liberación está movida y guiada por el principio de parcialidad que le posibilita y exige su precomprensión.

Esto no quita, por supuesto, que la teología de la liberación no descubra en la Escritura afirmaciones universales, desde la protología hasta la escatología: que Dios es un Dios de todos, quiere la salvación de todos y ofrece una vida en plenitud para todos. Pero es muy distinta la comprensión de esas afirmaciones universales, si se toman como directamente universales que si se toman —como, además, ocurre en la Escritura— como desarrollo y plenificación de las afirmaciones parciales fundantes. Así, por ejemplo, debe decirse que Dios es un Dios de vida para todos. Pero es distinto afirmarlo en directo que desde la parcialidad. Lo primero puede (y lleva a) ocultar el necesario mínimo de la vida de los pobres, absoluta e inequívocamente querido por Dios, como lo demuestra frecuentemente la historia de la teología, para concentrarse en la "plenitud" de vida, que corresponde de hecho a una pequeña parte de la humanidad que da por supuesto lo básico de la vida. Lo segundo parte de la voluntad de Dios de que haya vida para los pobres, en la producción de la cual todos llegan a tener vida, todos llegan a compartirla, todos llegan a la fraternidad y todos van desarrollando sus potencialidades de "más" vida, cultural, espiritual, transcendente. Así, hay que afirmar la voluntad salvífica universal de Dios, pero recalcando que la salvación de todos pasa inexorablemente por la acción de salvar a los pobres (*cf.* Mt 25). Así, hay que afirmar la esperanza universal de resurrección, pero según que la muerte haya sido como la de las víctimas de este mundo o, al menos análogamente, como desgate en favor de esas víctimas.

Parcialidad y universalidad no se oponen, pues. La teología de la liberación recalca el principio de parcialidad porque así aparece lógica e incluso cronológicamente en la revelación, y porque, metodológicamente, mejor y más cristianamente se recupera la universalidad desde la parcialidad que a la inversa, pues comenzar con el principio de universalidad tiene siempre el peligro de no acabar integrando lo parcial —que es lo central— y de desfigurar y manipular la jerarquización de verdad que hay en la Escritura, en cuyo primer lugar siempre están los pobres.

La teología de la liberación ha revalorizado también *el principio de descentramiento*, es decir, que para llegar a ser hay que pasar por el olvido de lo que es propio. Y esto, aunque reconocido en principio, no suele estar muy presente en algunas teologías, precisamente porque consciente o inconscientemente determinan el hecho mayor no desde la alteridad radical de la realidad —los pobres de este mundo—, sino desde el propio interés, por legítimo que sea (sinsentido o esperanza, ateísmo o fe) o desde cómo la realidad afecta a los propios intereses.

No negamos aquí, por supuesto, que el interés por el propio yo y por la propia salvación no sea necesario y justificado, que no sea además posibilitado por la revelación de Dios, que *acaee* por *nuestra* salvación. Es evidente que Dios se ha revelado *pro hominibus* y que *ese pro* es esencial en su revelación. Pero no es lo mismo que la teología se deje guiar en sus análisis por el *pro me*, en directo, o por el *pro nobis* grupal, que por el *pro aliis*, en definitiva *pro pauperibus*. Lo primero es sumamente comprensible, razonable e inevitable, pero metodológicamente pone a la teología en una dirección egocéntrica (no necesariamente egoísta en sentido moral) y pasa por alto la ley fundamental de la revelación: la paradoja de que la propia vida llega a ser en el olvido de lo propio y en el intento de dar vida a otros; de que la propia libertad consiste en esclavizarse a otros; de que el mayor amor consiste en dar la vida por otros; en una palabra, que a través del radical descentramiento llegar el ser humano al centro de sí mismo. Si eso no ocurre, aun con la mejor voluntad, una teología centrada en el yo personal y grupal, aunque se lleve a cabo para su salvación, puede escuchar las palabras de Jesús: "quien busca su vida la pierde."

Este principio de descentramiento, como el de la parcialidad, los creemos esenciales en la revelación y en la fe, y están presentes en la Escritura. La teología de la liberación los ha redescubierto y revalorizado, en definitiva, no por análisis, sino por una opción: haber tomado en serio la irrupción de los pobres. Algo hay en la realidad de los pueblos crucificados, con una fuerza mayor que en otras realidades históricas, que mueve a comprender la parcialidad de Dios y el necesario descentramiento de los seres humanos; algo hay en ellos que quiebra la inercia (interesada) de comenzar con la universalidad y con el propio interés, aunque sea el salvífico, inercia que, en último término, es interés en mantener lo propio. Los pobres de este mundo, por su concreción irreductible y por su imperiosa necesidad de salvación, son los que tienen la fuerza para desenmascarar la precipitada

universalidad y el precipitado centrarse en uno mismo. Y, en positivo, los que abren los ojos a estas dos dimensiones esenciales de la revelación y de la fe.

## 2.2. La opción como cambio y conversión de la teología

Llegar a tener una determinada precomprensión supone hacer activamente contra su contraria<sup>9</sup> (apertura o cerrazón, esperanza o desesperanza), lo cual indica que la precomprensión puede significar en sí misma un cambio y una conversión.

En el caso de la teología de la liberación es claro que se ha operado un cambio; ahora se ve el hecho mayor de manera muy distinta. Y ese cambio puede denominarse conversión porque existe una tendencia innata a que el sufrimiento de los pobres no sea reconocido como el hecho mayor. Eso es así porque ese sufrimiento es en sí mismo cuestionamiento y acusación; es en sí mismo un escándalo que, como todo escándalo, tiende a encubrirse. Desde la fe hay que afirmar que es elemento esencial del pecado el ocultarse a sí mismo y hacerse pasar por lo que no es, incluso por su contrario; e históricamente, siempre que existe un escándalo se da el encubrimiento. Llegar a determinar la pobreza como hecho mayor no es por lo tanto fácil, pues supone superar la tendencia a no reconocerla, supone una conversión.

Con esto abordamos un tema que no suele estar muy presente en la reflexión sobre lo que es hacer teología: la conversión en el mismo quehacer teológico y, correlativamente, su posible pecaminosidad. No debiera extrañar, sin embargo, esta reflexión, pues cualquier teología admitirá que la pecaminosidad es una dimensión inherente a cualquier realidad creatural y a cualquier quehacer humano, y, por ello, también al quehacer teológico.

La pecaminosidad en ese quehacer puede estar presente de varias formas, ciertamente en la motivación y finalidad con que se hace teología. Pero aquí nos referimos a la pecaminosidad que le atañe más específicamente al quehacer teológico en cuanto quehacer intelectual. Es la pecaminosidad primaria que denuncia Pablo: la tendencia a someter la verdad. No se trata sólo, pues, de ejercer la inteligencia de forma limitada, sino de ejercerla de forma pecaminosa. La inteligencia puede acertar más o menos con la verdad, pero puede también liberarla o someterla.

Esto significa que en el quehacer teológico debe estar presente, ante todo, la honradez intelectual ante la realidad en medio de la tendencia a someter su verdad. De hecho, en la teología del último siglo se ha planteado este asunto ante la aparición de críticas históricas a los textos de la revelación; y la primera opción del quehacer teológico fue aceptar honradamente esas críticas, aunque ello supusiera inseguridad y desconcierto iniciales —por lo cual no todas las teologías ejercieron esa honradez— o no aceptarlas. El aceptarlas fue un ejercicio de honradez y un ejercicio de conversión.

Pues bien, esa misma honradez es la que se exige al quehacer teológico no ya

sólo ante la verdad de unos textos, sino ante la verdad de la realidad, que es lo que explícitamente exige el texto paulino. Hay que preguntarse, por lo tanto, si al determinar el hecho mayor, el quehacer teológico, en su ejercicio *in actu*, está liberando o sometiendo la verdad, si está siendo honrado con ello o no. Hay que preguntarse, por lo menos, y preguntarse en serio si en la determinación del hecho mayor está actuante la pecaminosidad o no. Si ni siquiera se hiciese esa pregunta, si ni siquiera metodológicamente se contase con la posible necesidad de una conversión al establecer el hecho mayor de la realidad, se puede dudar de que exista una honradez fundamental hacia la realidad y de que se toma en serio el texto paulino.

Al analizar en concreto esa honradez fundamental no hay que caer en anacronismos contra unos ni en triunfalismos en favor de otros. Pero pensamos, con toda la modestia del caso, que el determinar el sufrimiento de los pobres como hecho mayor ha sido un acto de honradez y de conversión. Ha expresado al menos la conciencia de que determinar ese hecho mayor no es cosa secundaria ni rutinaria, sino algo central y exigente, que puede cuestionar a la teología y demandar conversión. No quiere esto decir que la teología de la liberación esté inmune a toda *hybris*, pero sí que es consciente de que ésta está actuante en el origen mismo del quehacer teológico, y de que hay que estar dispuestos a hacer contra esa *hybris*, a la conversión. Y, positivamente, cree también que lo que ha posibilitado el cambio en la determinación del hecho mayor y la conversión que supone el determinarlo de esta forma proviene de su mismo contenido: los pobres de este mundo. Ellos son los que mejor ofrecen la verdad de la realidad y los que tienen la fuerza para que esa verdad sea *reconocida*, no sometida por la teología.

### 3. La teología de la liberación como "intellectus amoris"

La irrupción de los pobres exige y posibilita una nueva precomprensión y una conversión fundamental del quehacer teológico. Pero es, además, cuestionamiento primario a todo quehacer humano y cristiano, y también al teológico, que exige una respuesta: hay que erradicar el sufrimiento de los pobres. En esa respuesta la teología se va configurando como la inteligencia del amor.

#### 3.1. La misericordia como reacción primaria ante el mundo sufriente

La reacción primaria ante el mundo sufriente es erradicarlo, sin más razones para ello que la existencia de ese mundo sufriente. Es el amor primario al que llamamos misericordia.

Pudiera extrañar que comencemos con el análisis de la misericordia, término proclive a ser interpretado y manipulado sentimentalmente, paternalistamente o individualistamente. Sus mediaciones históricas son, por lo tanto, necesarias. Pero comenzamos con la misericordia porque ofrece la ventaja de mostrar la estructura de la reactivación básica ante el mundo sufriente, su primariedad y últi-

midad. Misericordia dice, en efecto, reaccionar ante el sufrimiento ajeno, una vez que se ha interiorizado en uno mismo, sin más razones para ello que su existencia.

Es una opción el que la misericordia sea la reacción correcta ante el mundo sufriente; pero, una vez realizada, se la redescubre también como algo central en la revelación: como reacción ante el sufrimiento ajeno y como primaria y última.

En la revelación el mismo Dios es descrito como quien es movido a misericordia (parábola del hijo pródigo, donde se utiliza el lenguaje de misericordia, y, objetivamente, el éxodo); Jesús es quien hace milagros movido a misericordia, tras la petición: "ten misericordia de mí;" el hombre verdaderamente humano, el samaritano de la parábola, es el que actúa movido a misericordia. Y a esto hay que añadir la primariedad y ultimidad de esa misericordia, pues no aparece nada fuera del ejercicio de la misericordia que ilumine lo que es o que la exija. Cierto es que en el éxodo Dios quiere hacer una alianza con un pueblo y que el hijo pródigo se arrepiente de su pecado; pero la liberación de Egipto no se realiza primariamente en razón de la futura alianza, ni al hijo pródigo se le acoge para que se arrepienta de su pecado, sino que ambas cosas son respuestas primarias al sufrimiento ajeno. Cierto es que Jesús se entristece cuando los leprosos curados no muestran agradecimiento, pero la curación como tal es fruto de la misericordia y no como forma de lograr agradecimiento. Cierto es que el samaritano cumple con el mayor de los mandamientos —de lo cual es presentado como ejemplo absoluto—, pero no actúa para cumplir un mandamiento, es decir, por algo extrínseco a su acción, sino movido a misericordia.

Esto significa que, en la revelación, la misericordia es la reacción correcta ante el mundo sufriente y que es reacción necesaria y última; que sin aceptar esto no puede haber ni comprensión de Dios, ni de Jesucristo ni de la verdad del ser humano, ni puede haber realización de la voluntad de Dios ni de la esencia humana. Aunque la misericordia no sea lo único, es absolutamente necesaria en la revelación (y en último término, véase Mt 25, absolutamente suficiente).

Si esto es así también en la teología tiene que estar presente la misericordia. Tiene que estar presente como contenido que la teología debe esclarecer y propiciar; pero debe estar presente también en ese mismo ejercicio del quehacer teológico de modo que éste sea también expresión de la misericordia ante el mundo sufriente. En formulación que esclareceremos después, la teología debe ser *intellectus misericordiae*.

### 3.2. Teología y praxis

La finalidad de la reflexión anterior es retrotraer el quehacer teológico a y comprenderlo dentro de la reacción humana y cristiana fundamental ante el sufrimiento. Dicho en términos genéricos, el quehacer teológico tiene que estar transido de misericordia; y porque esa misericordia es re-acción —acción por lo tanto—, tiene que estar transido de acción, de praxis en el lenguaje actual. Esto sig-

nifica que una teología basada en la irrupción de los pobres tiene una finalidad praxis y la praxis configura su propio quehacer. Teoría y praxis, *intellectus* y misericordia, no pueden concebirse como dimensiones paralelas y menos ajenas una a otra. Esto es lo que recalca la teología de la liberación, como es sabido; pero lo recalca, y esto es lo que hay que subrayar, no fundamentalmente porque participe de una determinada corriente epistemológica que unifica ambas dimensiones —aunque la conoce y saque partido de ella—, sino porque es una teología que se origina ante un mundo sufriente, y por ello su pregunta primaria es cómo debe ser su *logos* para que se erradique ese sufrimiento.

La teología de la liberación establece dos modos distintos, aunque relacionados, en la interacción entre teoría y praxis, entre teología y ejercicio de la misericordia. El primer modo expresa la necesidad de la praxis y su aporte a la constitución del conocimiento teológico. L. Boff afirma que "sólo se puede elaborar una verdadera teología de la liberación a condición de que el teólogo haya tomado una inequívoca opción por los pobres y su liberación,"<sup>10</sup> opción que explicita en términos de "ver" y "actuar" (análisis de la causa de la pobreza, defensa de los pobres, etc.). Dicho en forma sencilla, se conoce mejor la realidad cuando se opera sobre ella; se conoce mejor lo que es el reino de Dios cuando se intenta construirlo; se conoce mejor lo que es el pecado cuando se intenta erradicarlo. Dicho en forma bíblica, se conoce a Dios cuando se practica la justicia, se conoce cuando se ama. Dicho en forma técnica, se conoce la realidad cuando, además de hacerse cargo de la realidad (momento noético) y de cargar con la realidad (momento ético), uno se encarga de la realidad (momento prático).<sup>11</sup>

El segundo modo de interacción expresa lo que la teoría debe ser para la praxis, lo que el *intellectus* de la teología debe ser para el ejercicio de la misericordia. En cierto sentido, siempre ha existido el presupuesto de que *intellectus* y praxis se relacionan, de que elaborar contenidos noéticos verdaderos siempre redundará en una práctica más correcta. Pero sea cual fuere la verificación histórica de ese presupuesto, la teología de la liberación se comprende conscientemente a sí misma como un *intellectus* cuya finalidad directa es informar y configurar una praxis, orientándola, animándola, de modo que la teología se convierte en *intellectus* de una praxis. Así lo afirma L. Boff: "toda praxis contiene dentro de sí su teoría correspondiente. Es lo que ocurre con la teología de la liberación, que pretende ser la teoría adecuada a la praxis del pueblo oprimido y creyente; desea ser el momento de esclarecimiento y animación del camino de la liberación popular, bajo la inspiración evangélica."<sup>12</sup> Y así lo afirma con precisión teórica I. Ellacuría: la teología es el momento ideológico de la praxis eclesial e histórica, el elemento consciente y reflejo de esa praxis.<sup>13</sup>

Esto significa que la teología de la liberación, aun cuando se reconoce como un quehacer específicamente intelectual y, en ello, autónomo, no se concibe como algo absolutamente autónomo con respecto al quehacer fundamental humano-cristiano. Dentro de y junto a otros quehaceres históricos (los de los movimien-

tos sociales, culturales, políticos y económicos) y eclesiales (evangelización, trabajo profético, pastoral, litúrgico, catequético) se comprende como un quehacer intelectual que ilumina, inspira y propicia el quehacer fundamental humano y cristiano. Su finalidad es en directo la erradicación del mundo sufriente y la construcción del reino de Dios; y no se reduce —aun cuando lo tenga en cuenta y lo propicie también— al avance del *logos* teológico, del *logos* del magisterio, etc.

Esta finalidad es una constante en todas las teologías de la liberación existentes en América Latina, aunque sus énfasis puedan ser diversos. Bien que, desde sus orígenes, se recalque la necesidad de una *liberación de la teología* y de lo religioso en general (J. L. Segundo), es decir, que la teología no sea también un mecanismo real de opresión, bien que se recalque la necesidad de que la teología sea *teología de la liberación* (G. Gutiérrez, L. Boff, I. Ellacuría), es decir, movilización de la fuerza real de lo religioso, de la fe y de lo eclesial para la liberación, lo fundamental es claro: la finalidad de la teología de la liberación es la liberación de un mundo sufriente y su transformación en el reino de Dios. Por esa razón se concibe a sí misma como el *intellectus* de una praxis; en el lenguaje anterior, en el *intellectus* de una misericordia primordial adecuada al sufrimiento del mundo.

Esta finalidad es lo que hace que la teología de la liberación reformule su contenido fundamental como el "reino de Dios," que introduzca la praxis en la comprensión de ambas magnitudes de esta unidad dual, reino y Dios. Así, el "reino" no es comprendido sólo como objeto de conocimiento y esperanza, y en su formalidad escatológica como objeto de sola esperanza y de sola gratuidad, sino también como objeto de una praxis, como aquello que debe ser hecho en contra del antirreino —el mundo sufriente—, cuya dirección y caminos deben ser iluminados por la teología; y como aquello que debe ser hecho con un determinado espíritu, tanto para mantenerse en esa difícil tarea como para no sucumbir a la tentación de introducir los valores del antirreino en la misma construcción del reino.<sup>14</sup> Así también "Dios" es comprendido ciertamente como la suma alteridad del misterio —sobre lo cual volveremos—, pero también como lo que hay que practicar (G. Gutiérrez). En lenguaje que hemos usado en otro lugar, a Dios hay que responder (en fe y esperanza) dejándolo ser Dios, pero hay que corresponderle promoviendo en la historia lo divino de su realidad (misericordia, justicia, amor, verdad, gracia) y, así, estar en afinidad con él.

Este talante prático de la teología de la liberación y su autocomprensión como momento ideológico de una praxis no tiene su última raíz en una comprensión teórica *a priori* de lo que sea la teología en-sí. La raíz última está en las dos opciones antes explicitadas: la determinación del mundo sufriente como hecho mayor y la misericordia como reacción primaria ante él. Si se da primariedad a ambas cosas, entonces, todo quehacer cristiano está dirigido por estas opciones. Y también la teología. Cada quehacer lo hará desde su realidad específica, pero lo específico de cada quehacer, también del teológico, queda subordinado y dirigido a la erradicación del sufrimiento y la construcción del reino de Dios. También lo



específico de la teología, su logos, está al servicio de la praxis del reino de Dios.

### 3.3. La teología como "*intellectus amoris*"

Todo lo dicho significa que la teología de la liberación es ante todo un *intellectus amoris*, inteligencia de la realización del amor histórico a los pobres de este mundo y del amor que nos hace afines a la realidad del Dios revelado, la cual consiste en definitiva en mostrar amor a los seres humanos.

Esta radical afirmación sobre lo que es teología propone dos preguntas importantes: cómo una teología así comprendida se relaciona, sin anularla ni minusvalorarla, con la tradicional comprensión de la teología como *intellectus fidei*; y cómo se concreta ese amor en presencia de todo un mundo sufriente. Sobre lo primero hablaremos en el apartado siguiente. Sobre lo segundo, basta ahora remitir lo que la teología de la liberación ha tratado muy abundantemente: ese amor adecuado a todo un mundo sufriente es la práctica de la justicia para erradicar el antirreino y constituir el reino de Dios.<sup>15</sup> Desde este punto de vista, la teología de la liberación podría definirse como *intellectus iustitiae o intellectus liberationis*. En lo que ahora queremos insistir, sin embargo, es en la estructura formal de la teología como *intellectus amoris* —a diferencia del *intellectus fidei*— en lo cual consiste, en nuestra opinión, la mayor novedad de la teología de la liberación. Veámoslo brevemente.

Desde el principio se ha aceptado que la fe cristiana es algo de lo que hay que dar razón y, por lo tanto, algo de lo que se puede dar razón; el contenido de la fe es ofrecido como algo real, y por ello, racional y conceptualizable. Además, a medida en que han ido surgiendo confrontaciones internas y con otras religiones circundantes, se ha hecho necesario algún tipo de argumentación para mostrar que en la fe hay verdad y cuál de las interpretaciones concretas es la verdadera. Todo esto significa que, ya desde los comienzos, a la fe siempre la ha acompañado un logos explicativo, argumentativo, apoloético, alguna forma de lo que hoy llamamos teología. Pero, con Agustín, esta tendencia tomó un giro preciso el cual determinó la autocomprensión de la teología. En el contexto de las herejías trinitarias, Agustín asume que la formulación trinitaria correcta es cosa ya adquirida, y añade: "has de mantener asimismo una gran estima de la inteligencia —*intellectus vero valde ama*—, ya que las mismas Escrituras sagradas, que nos conducen a creer cosas superiores antes que las podamos entender, no te serán de utilidad alguna si no las entiendes rectamente."<sup>16</sup> Lo que aquí propone Agustín es la profundización en el entendimiento de los contenidos de la fe. Desde entonces, esta tarea ha sido adjudicada a la teología y está ha sido comprendida como comprensión y profundización intelectual de la fe, *intellectus fidei*; en ello se ha concentrado y a ello se ha reducido: explicar y profundizar intelectualmente los contenidos de la fe; y, en la teología más moderna, el sentido de esos contenidos.

Digamos de antemano que nada hay que oponer a que esto sea tarea de la teología y que ésta pueda ser entendida de esta forma; y, por su puesto, nada hay que

oponer, sino mucho que apoyar, a que se esclarezcan los contenidos de la fe, se profundicen en su verdad y en su sentido. Lo que hay que añadir es que no es tan evidente que la teología sólo tenga que ser eso ni que tenga que ser principalmente eso. Es decir, no es tan evidente que la teología tenga que ser primariamente *intellectus fidei*.

Por qué no sea eso evidente, depende en último término de la misma comprensión que se tiene de Dios y de su revelación; y en ese sentido tiene mucha razón el P. Alfaro cuando afirma que "la definición de la teología es ya en sí misma una tarea teológica; no se puede decir qué es la teología, sino haciendo teología."<sup>17</sup> En el mismo hacer teología se decide *in actu* la comprensión concreta que se tiene de Dios, pues ella es la que guía ese quehacer y el significado de ese quehacer.

Pues bien, lo central de la revelación de Dios —como aparece en la Escritura— es el que Dios mismo llegue a comunicarse, a donarse a sí mismo a este mundo; en otras palabras, que su voluntad para este mundo llegue a ser cosa real. Como se ha repetido hasta la saciedad, la revelación de Dios no consiste formalmente en la comunicación de verdades plurales acerca de sí mismo, sino en la donación de su propia realidad. Y, correlativamente, la respuesta a esa revelación no consiste primariamente en la aceptación de verdades —y su ulterior comprensión y profundización—, sino en la acogida real de ese Dios, y de forma bien precisa: dejándose configurar por Dios, haciendo real históricamente la realidad trascendente de Dios; en palabras sencillas, realizando la voluntad de Dios. Esto nos parece que está en la entraña de la revelación del Dios cristiano: la prioridad de la comunicación real de Dios sobre el mero saber acerca de ella; la prioridad de la voluntad de Dios de que el mundo llegue a ser de una manera determinada. El que se haya llegado a un encuentro real entre Dios y los seres humanos es ante todo cosa real, no primariamente un saber acerca de ese encuentro. Lo primario no es decir "Señor, Señor," sino hacer la voluntad del Padre (Mt 7, 21). Lo que permanece para siempre y por ello tiene ya primacía en la historia es la caridad (1Cor 13). La fe llega a ser cuando actúa por la caridad (Gal 5, 6). La verdadera religión consiste en visitar huérfanos y viudas (Sant 1, 27). Quien no ama no ha conocido a Dios (1Jn 4, 8). Y, en la formulación más radical, incluso quien no sepa explícitamente de Dios lo ha encontrado si ha amado al pobre (Mt 25). Todo esto es claro y repetido; y los historiadores, al analizar cómo están presentes la *gnosis* y el *agape* en las diversas religiones, caracterizan al cristianismo ante todo como religión de *agape*; es decir, observan que en el cristianismo lo que tiene última prioridad es el amor. Si todo esto es así, en la revelación y en la vivencia real de la fe, no se ve por qué la teología tenga que comprenderse sólo como *intellectus fidei* ni menos aún reducirse a ello. No se ve por qué el quehacer teológico, uno más entre los quehaceres cristianos, no tenga que dar prioridad a lo que caracteriza a la revelación y a la fe cristiana: el amor.

Por ello queremos proponer que la teología, en cuanto *intellectus*, se comprenda a sí misma desde la totalidad de la tríada fe, esperanza, amor y que, dentro

de ella, dé prioridad al amor. Creemos que la teología debe incorporar en su quehacer lo que en Dios hay de verdad y en los seres humanos de posibilidad y necesidad de conocer esa verdad; lo que en Dios hay de promesa y en los seres humanos de esperanza; pero sobre todo, lo que en Dios hay de amor y en los seres humanos de posibilidad y necesidad de realizar el amor, como el más alto nivel de realización de su esencia y de su salvación.

Dicho en otras palabras, dentro del quehacer teológico da qué pensar la realidad en cuanto produce admiración y mueve a conocerla siempre mejor, y por ello puede hablarse de una *fides quaerens intellectum*. Da qué pensar la realidad en cuanto es promesa; y, por ello, puede hablarse de una *spes quaerens intellectum*. Pero da qué pensar también la realidad en cuanto es sufrimiento masivo y exigencia de salvación; y, por ello, puede hablarse de un *amor quaerens intellectum*. Hay pues, un pensar para conocer más y esperar mejor; pero hay también un pensar para erradicar el sufrimiento y transformarlo en gozo, para erradicar la muerte y promover la vida. Hay un pensar transido de admiración y de esperanza; pero hay también un pensar transido de sufrimiento y de misericordia.

Ya Moltmann en su *Teología de la esperanza* abordó este problema teórico planteando la posibilidad de que la teología se comprendiese como *intellectus spei*, respuesta a una *spes quaerens intellectum*, lo cual es absolutamente razonable en el tratamiento de la escatología como lo radicalmente último.<sup>18</sup> Del mismo modo, es absolutamente razonable que una teología que surge como respuesta al sufrimiento ingente en el tercer mundo se conciba a sí misma como *intellectus amoris*, lo cual es una universalización en terminología bíblica del *intellectus misericordiae*, y exige a su vez una concreción histórica como *intellectus iustitiae*. No quita esto que sea también una inteligencia de los contenidos de la fe y una inteligencia de la esperanza, pero implica que ambos momentos se subordinan lógicamente a la inteligencia del amor; y se cree que en esa subordinación lógica, además, se potencian.

Esta es la consecuencia última para el quehacer teológico de tomar en serio al mundo sufriente, a los pueblos crucificados del tercer mundo, como el hecho mayor: concebir la teología como *intellectus amoris*. Creemos también que en ello consiste la mayor novedad teórica de la teología de la liberación por lo que toca al mismo quehacer teológico. Con ello, la teología se hace más bíblica y más relevante históricamente. En nuestra opinión, el haber dado la primacía al *intellectus fidei* ha alejado a la teología de sus raíces bíblicas y la ha encaminado hacia la irrelevancia y alienación histórica, con males para la realidad del mundo sufriente y para la misma teología. Sea cual fuere la intención de teologías del pasado (y del presente), al concentrarse y reducirse a explicar y profundizar los contenidos de la fe y su sentido, han tendido a dejar abandonado al mundo a su miseria, con el agravante de que la teología ha podido responder a esa acusación en virtud de su propia identidad, como si la tarea primaria humana y cristiana de construir el reino de Dios no la afectara a ella directamente, sino a lo sumo

indirectamente. Pero ha significado también un mal para la misma teología, por el divorcio generado entre lo que la revelación de Dios es y exige fundamentalmente (el amor) y aquello en lo que se ocupa formalmente la teología (explicación, profundización de verdades). Si con razón lamentan hoy muchos el divorcio entre teología racional y teología espiritual, con más razón habrá que lamentar el divorcio entre teología racional y teología amorosa, misericordiosa. Esto es lo que está en juego, creemos, al definir a la teología como *intellectus amoris*: su relevancia histórica y su identidad cristiana.

#### 4. *Mystagogía e intellectus gratiae*

Una teología que se comprende a sí misma como *intellectus amoris* no tiene por qué ignorar el *intellectus fidei*, la profundización en el entendimiento de las verdades de la fe; ni tiene tampoco por qué reducir —ni debe hacerlo, si se considera como teología eclesial— esas verdades, sino tratarlas en totalidad. Al contrario, todo ello es admitido y propiciado en principio por la teología de la liberación.

Por lo que toca al primer punto, es claro que la teología de la liberación desea profundizar en el entendimiento de la fe y en lo más central de ella: Dios y el reino de Dios. Lo hace por el valor que ello tiene en sí mismo para la fe; pero, además, desde su propia perspectiva, porque la verdad de esos contenidos propicia la mejor práctica del amor. Entender qué sea Dios en su propia realidad, el misterio de amor de la trinidad, qué sea el reino de Dios, un mundo según el amor de Dios, es tarea perenne de toda teología y específicamente necesario y fructífero para una teología que quiere propiciar la práctica del amor.

Por lo que toca al segundo punto, la teología de la liberación pretende elaborar la totalidad del mensaje de la fe, sin reducirse sólo al amor, la misericordia, la justicia, etc. Más aún, piensa que desde su propia perspectiva, responder a un mundo sufriente, puede organizar y jerarquizar mejor la totalidad del mensaje.

La postura de la teología de la liberación ante el *intellectus fidei* es clara por principio. Cuáles sean sus logros en este campo, es cosa a verificar, pero no se puede negar su interés por acumular conocimientos dogmáticos, exegéticos, históricos, teológicos, filosóficos, de las ciencias sociales, etc., para mejor entender y profundizar las verdades de la fe.<sup>19</sup> No vamos pues, a insistir en ello, pero sí queremos terminar con dos reflexiones sobre cómo la prioridad que se le da al *intellectus amoris* configura también la comprensión del *intellectus fidei*.

El *intellectus fidei* presupone verdades de la fe que deben ser esclarecidas; pero en el ejercicio del *intellectus amoris* lo primero que surge existencialmente es la pregunta por la verdad de aquello que (después) debe ser esclarecido. Esto puede ocurrir, indudablemente, desde varias perspectivas, pero en la práctica del amor es donde el ser humano se ve confrontado con mayor radicalidad con la pregunta por la verdad de la fe. En la realidad de un mundo sufriente y en presencia de lo que le

ocurre a la práctica del amor surgen inevitablemente las preguntas últimas teológicas: ¿es verdad que la esperanza es lo más sensato o no lo será más la resignación o la desesperación? ¿Es verdad que la fe es *obsequium rationabile* o no será más razonable el agnosticismo o el ateísmo de protesta? Estas preguntas que pueden surgir en varias situaciones surgen con mayor fuerza en la práctica del amor-justicia porque en ella aparece el cuestionamiento más radical a la verdad de Dios y de su reino: los pobres, inocentes y privilegiados de Dios, son víctimas del antirreino, los ídolos de muerte parecen tener más poder que el Dios de la vida. Por ello, en contra de lo que pueda pensarse, la teología de la liberación en cuanto *intellectus amoris* es la teología que más radicalmente se ve confrontada con la pregunta por la verdad. Precisamente, porque proclama la realidad de Dios como Dios de vida, esta teología está más acuciada a responder por la verdad de lo que afirma. Así, en palabras de Gustavo Gutiérrez, la principal tarea de la teología es cómo decir a los pobres de este mundo que Dios los ama.<sup>20</sup>

Estas inevitables preguntas no encuentran respuesta solamente esclareciendo y profundizando los contenidos de la fe. El cuestionamiento proviene de la realidad; y la respuesta, de haberla, tiene que provenir también de ella. En la práctica del amor la realidad va mostrando también que la esperanza es cosa primigenia y responde a lo que en la realidad hay de promesa, que el amor mismo es lo último y que él es el que mantiene la esperanza, que lo último que existe en el fondo de la realidad, a pesar de todo, es algo bueno y positivo, algo que hace caminar siempre a la historia para que dé más de sí. Esa práctica es la que en último término hace existencialmente razonable afirmar la verdad de la fe.

Esto, indudablemente, puede ocurrir o no ocurrir; la práctica del amor puede ser la máxima tentación o la máxima posibilitación para aceptar la verdad de la fe. En América Latina creemos que ocurre de hecho, y que es la práctica del amor la que existencialmente mantiene la aceptación de la fe. Y para el quehacer teológico esto tiene las siguientes consecuencias: el esclarecer la verdad de la fe y el aceptar la verdad de la fe se realizan *a simultaneo* y no en dos estadios lógicamente separados; dentro de la práctica del amor la verdad de la fe es esclarecida de forma más cristiana, pues entonces la fe se convierte en victoria (Juan) en contra de la tentación a abandonarla y la esperanza es contra esperanza (Pablo) en contra de la tentación a la desesperanza; el esclarecimiento de la fe se hace, en último término, como *mystagogía*, no sólo como ayuda a la comprensión de textos acerca de ese misterio.

*Mystagogía* no es lo mismo que esclarecimiento teórico, sino que la iluminación que trae consigo es originada por el contacto con la misma realidad del misterio. Sin *mystagogía* siempre queda en penumbra qué es aquello que se quiere esclarecer, y en la actualidad —recuérdese la insistencia de Rahner—, una teología que no sea *mystagógica* acaba por no esclarecer nada. Pues bien, una teología que se concibe como *intellectus amoris* intenta ser también *mystagógica*; ofrece el camino del amor como el camino primario de la *mystagogía*, en último término porque el amor es aquello que nos hace afines a Dios, y desde esa

afinidad se decide si tiene o no sentido la afirmación de Dios. El misterio de Dios se irá esclareciendo u oscureciendo desde dentro, no desde la pura exterioridad de textos sobre Dios. Podemos resumir esta idea parafraseando las palabras de Miqueas 6, 8: defender el derecho y amar la lealtad es lo que hay que realizar, es la exigencia primaria al amor y a la justicia. Pero esa práctica se convierte también en *mystagogía*: así se camina humildemente con Dios en la historia.

Todo lo dicho hasta ahora ha pretendido explicitar las consecuencias que tiene para el quehacer teológico la irrupción de los pobres sufrientes. Para terminar hagamos una reflexión, aunque en exceso breve, sobre lo que significa para el quehacer teológico que lo que ha irrumpido son también pobres esperanzados.

Si se toma en serio esta irrupción y las afirmaciones de Medellín y Puebla, la teología tiene que aceptar y asumir en su propio quehacer que algo bueno y positivo ha irrumpido. Con los pobres ha irrumpido una luz que capacita para conocer mejor la verdad, como hemos analizado antes, una esperanza de liberación y de vida en plenitud (Medellín), una fuerza para la conversión y unas realidades y valores evangélicos (Puebla). En las palabras de Puebla, ha aparecido el potencial evangelizador de los pobres. En los pobres sufrientes ha irrumpido el siervo de Jahvé en totalidad: siervo sufriente y siervo que ofrece la luz y salvación.

Algo bueno y positivo ha aparecido, y, además, eso ha irrumpido. Se puede decir entonces que esa irrupción tiene la estructura de una buena noticia, la estructura de gracia: se nos ha dado algo bueno, inesperada e inmerecidamente. Para el *intellectus fidei* es éste un importante recordatorio de que lo que debe esclarecer no es sólo algo consignado como verdadero y ahora retenido, sino algo formalmente dado gratuitamente; y que es por ello razonable buscar mediaciones históricas que expresen la gratuidad con que se ha comunicado la verdad. Para una teología que se basa en esa irrupción esto significa que debe asumir activamente en su propio quehacer la dimensión de gratuidad y que una teología basada en esa irrupción tiene que ser también *intellectus gratiae*, tiene que ser reflexión sobre lo que se le ha dado en cuanto dado.<sup>21</sup>

*Intellectus amoris* e *intellectus gratiae* son las dos formas específicas como se configura una teología que toma como signo de los tiempos la irrupción de los pobres sufrientes y esperanzados. Tomar ambas cosas en serio es una forma de mostrar cómo responde la teología a la totalidad de la revelación y de la fe. Es también una forma de evitar lo que a nuestro juicio sería el reduccionismo fundamental: una práctica del amor sin gratuidad o una gratuidad sin práctica del amor. Es una forma de unificar, a la vez, la afinidad de Dios y la alteridad de Dios. Es una forma, por último, de unificar lo trascendente y lo histórico.

Lo que Gustavo Gutiérrez ha proclamado como síntesis de la existencia creyente: liberados para liberar, amados para amar,<sup>22</sup> es lo que pretende asumir la teología de la liberación en su propio quehacer: *Intellectus gratiae* e *intellectus amoris*. Hasta qué punto lo consiga es cosa de verificación; pero creemos que ése es su programa y ésa es la novedad teórica que ofrece a la teología.

## Notas

1. Este artículo es la reelaboración una ponencia tenida en un congreso de teología organizado por la asociación de profesores de teología de Estados Unidos en Loyola Marymount University, Los Angeles, del 26 al 29 de mayo de 1988.
2. Esta distinción la deducimos de la *Gaudium et Spes*. En el n. 4 menciona los signos en cuanto caracterizan la realidad histórica de una época; en el n. 11 menciona los signos históricos de la presencia o de los planes de Dios. De ahí que los signos de los tiempos tengan una aceptación histórico-pastoral e histórico-teologal.
3. En este artículo pretendemos ofrecer la autocomprensión de la teología de la liberación, sin evaluar en directo sus resultados; es decir, admitimos desde el principio también sus limitaciones a varios niveles. Puede discutirse si la teología de la liberación ha mostrado gran originalidad y creatividad en sus orígenes, y si lo ha mantenido en su desarrollo o no. Lo que en este momento nos interesa recalcar es que lo que estuvo en el origen de la teología de la liberación sigue siendo realidad histórica, y por ello, que este tipo de teología sigue siendo necesario.
4. En la ponencia hicimos hincapié en la primariedad que tiene para la teología el tema del mundo sufriente sobre los otros dos temas, el de la cultura, el de la religión y su pluralidad, porque el sufrimiento es una realidad más primaria que aquéllas; y eso, aunque también se conciba al ser humano transcendentamente como ser cultural y ser religioso.
5. La relación entre la pobreza primaria y otro tipo de pobrezas, con más precisión, otro tipo de opresiones estructurales se ha ido elaborando cada vez más en la teología de la liberación, superando un cierto monolitismo en la concepción de lo que es pobreza socio-económica. Véase, C. Boff, J. Pixley, *Opción por los pobres*, Madrid: ediciones Paulinas, 1986, pp. 24-27.
6. Véase, Juan Luis Segundo, "La opción por los pobres como clave hermenéutica para leer el Evangelio," *Sal Terrae* 6 (1986), pp. 473-482.
7. Esta dimensión de alternativa puede ser mayor o menor según determinados ambientes culturales. Así, ambientalmente puede estar más presente la esperanza o la resignación en un determinado lugar y momento histórico. Pero, en principio, a una determinada precomprensión le compete ser consciente de aquello que niega y contradice.
8. Creemos que la teología occidental presupone, en general, el principio de universalidad; y, así, analiza la esencia del ser humano, la correlación entre Dios y ser humano, etc. Filosóficamente esta tarea es inevitable, y lo es también en último término para la teología. Lo que suele ocurrir, sin embargo, es que el principio de universalidad suele ser la universalización de una realidad histórica concreta, el ser humano europeo burgués, suficientemente ilustrado, etc., y eso tiende a hacerse pasar por universal.
9. Además de lo que dijimos en la nota 7 hay que añadir que hacer una opción por el mundo sufriente significa históricamente ser amenazado por los que hacen la opción contraria. Y en este caso, ciertamente, la precomprensión supone hacer activamente contra su contraria.
10. *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Santander: Sal Terrae, 1986, p. 130.
11. Véase I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano," *ECA* 322-323 (1975), p. 149.

12. *Op. cit.*, p. 129.
13. "La teología como momento ideológico de la praxis eclesial," *Estudios Eclesiásticos* 207 (1978), pp. 457-476
14. La necesidad de espíritu, de una espiritualidad que informe la praxis, está presente por principio en los orígenes de la teología de la liberación, pero se ha ido explicitando en los últimos años en las obras de G. Gutiérrez, L. Boff, I. Ellacuría, etc.
15. Además de la afirmación de la justicia, hay que reflexionar sobre los mejores caminos históricos que propician la liberación, tarea más delicada y menos desarrollada. Como ejemplo positivo y lúcido, véase I. Ellacuría, "La teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina," *Revista Latinoamericana de Teología* 12 (1987), pp. 241-263.
16. La cita está tomada de Josep Vives, "Si oyerais su voz...", Santander: Sal Terrae, 1988, p. 249.
17. *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca: Sígueme, 1985, p. 123.
18. *Teología de la esperanza*, Salamanca: Sígueme, 1972, pp. 41-44.
19. Retomando lo dicho en la nota 3, hay que analizar en concreto cuán productiva y limitada es la teología de la liberación en sus desarrollos concretos. En algunos temas, como son los que relacionan a Dios y a la vida, el reino de Dios, Jesús liberador, Iglesia de los pobres, espiritualidad, justicia, etc., creemos que ha sido creativa; en otros debe avanzar más. Por lo que toca a desplegar la totalidad de la teología desde su perspectiva específica, hemos intentado desarrollarlo en "La centralidad del 'reino de Dios' en la teología de la liberación," *Revista Latinoamericana de Teología*, 9 (1986), pp. 247-281.
20. Véase su artículo en este mismo número de la revista. Además, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Lima: Ediciones CEP. 1985, pp. 19s.
21. No podemos ahora alargarnos en este punto, pero recordemos que desde el principio la teología de la liberación ha hecho hincapié en la dimensión de gratuidad de la irrupción de los pobres, interpretada como encuentro con Dios, más exactamente, ser encontrados por Dios. G. Gutiérrez lo ha afirmado con claridad y L. Boff lo ha sintetizado de esta forma: "La teología de la liberación presupone una experiencia espiritual de encuentro con el Señor en la masa de los pobres. La teología es un esfuerzo de profundización y sistematización de dicha experiencia," *op. cit.* p. 130.
22. Véase *Beber en su propio pozo*, Lima: Ediciones CEP, 1983. pp. 137-144.